# التوراة/ النص ، العقل والتأويل

عبد القادر لصهب / جامعة تلمسان

يعد التأويل واحدا من مناهج الفكر القديم المتجدد ، والذي تنوعت مواقفه ورهاناته بتنوع السلطات الفاعلة ، سواء كانت عقلية أم أسطورية أم لاهوتية تقوم على مركزية النص ؛ هذه السلطات التي فرضت على التفكير الفلسفي الوضعي منذ القدم إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين العقل والنص ، عن طريق المقابلة النظرية بين الحكمة و مقررات الوحي ، بيد أن المقابلة تجاوزت العقل واستعاضت عنه بضروب من الإشراق الروحي الذي يمثل منهجا مبنيا على التصورات المفارقة ، والتي ينتقل فيها صاحب الحكمة من حالته " المفكرة " إلى حالة " تعايش مطلق مع النص " ومع الباث/ الإله ، حسب زعم أنصار الاتجاه الإشراقي.

إذ وعبر تاريخ الأديان – السماوية منها والوضعية – " سعت المؤسسات الدينية إلى فهم الوحي على نحو يجعله متفقا مع القواعد العلمية العامة للدين العقلي المحض ، لأن الجانب النظري الموجود في إيمان المؤسسة الدينية ليس له فائدة أخلاقية إذا لم يساعد على أداء الواجبات الإنسانية كلها باعتبارها أوامر إلهية[1].

والمتتبع لتاريخ الفكر الديني الإنساني يجد أن بعض الشعوب قد قامت بتأويل النص الديني تأويلا يجعله متوافقا في مضمونه الأساسي مع الأسس العامة للاعتقاد الأخلاقي، إذ " قام الفلاسفة الأخلاقيون في اليونان ومن بعدهم الرومان بتأويل أساطيرهم الخرافية ، وانتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد تمثيل رمزي لصفات الإله الواحد الأحد، وأعطوا للأحكام الهمجية، الجميلة مع ذلك، التي وصفها شعراؤهم، أعطوا لها معنى باطنيا قرب بين المعتقدات الشعبية (التي لم يكن في استطاعتهم القضاء عليها، لأنه ربما يؤدي هذا إلى إلحاد يمثل خطورة على الدولة) و بين التصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه الوحيد الذي ينفعهم[2].

و لعل محاورة الفكر التأويلي في الثقافة الدينية اليهودية إنما هي محاولة لسبر زاوية أخرى من زوايا الدرس المتعلقة بحقول الدراسات التوراتية ، بعيدا عن المواقف المسبقة بتحريف النص التوراتي وتعرضه للتبديل ، وهو موقف القرآن الكريم وكافة علماء المسلمين القدامى منهم والمحدثين ، فقد تحدث القرآن الكريم في كثير من المواضع عن تحريف بني إسرائيل للتوراة ، وبأنهم كتبوا كتابا بأيديهم وادعوا أنه من عند الله ، وهذا ما لا يترك مجالا للشك في قطعية زيف هذا النص وانزياحه ولا ثباته[3].

و لقد ظهر منهج التأويل في الفكر اليهودي بنقد النص التوراتي ، ثم انتقلت المحاولة إلى تفسير النصوص المقدسة ، ونلمس ذلك في التأويلات التي كانت تحاول التوفيق بين التصورات الفلسفية والتعاليم التوراتية ، فـ " منذ العصور القديمة القريبة وجد الفكر الفلسفي نفسه مضطرا لتمديد علاقته بالحقيقة المنقذة الخاصة بالدين اليهودي المسيحي بوصفه دين خلاص ، وتبدو الحلول النظرية متنوعة وهي تتراوح بين النقد الجذري للتراث التوراتي والمحاولات الكبرى للتمثيل بين المعرفة الفلسفية والوحي ، أو رد الوحي إلى المعرفة الفلسفية[4]، فقد أصر الفكر ما بعد الميتافيزيقي على " تبيان استحالة صياغة أية مسألة تحمل معنى لاهوتيا ضمن الإطار المفهومي العام حيث تحول التراث اليهودي المسيحي إلى عقيدة وخضع بالتالي للعقلنة[5].

و من ذلك ما قام به الفيلسوف (فيلون الاسكندري) الذي طرح تصورا نخبويا في فهم النص/التوراة، بقوله " يكون فهم النص على حقيقته ليس مقدورا للجميع مادام هذا التأويل الذي ليس مقدورا أو مسموحا به للناس جميعا[6]، وذلك لأن الديانة اليهودية ، شأنها شأن الديانة المسيحية ، ديانة كهنوتية ، بمعنى أن " الحاخامات والكهنة هم الذين يضعون لليهود شرائعهم ويشرحون لهم التوراة والتعاليم الدينية ويعلقون عليها ، بينما لا يحق لليهودي العادي أن يفعل ذلك ، لأنه في عرفهم غير مؤهل لذلك.[7]

ويغدو هذا الطرح ديدن كل القراءات التأويلية التي تحاول التوفيق بين العقل والوحي واستنطاق قصدية النص التوراتي ، لهذا يضع ( فيلون ) أصولا للتأويل ، إذ يرى أن المعنى الحرفي للنص يشبه الجسم والمعنى الخفي يشبه الروح ، ومع هذا ينبغي ألا يهمل المعنى الحرفي بل يجب أن يراعى الجسم والروح معا[8].

ويحاول ( فيلون ) من خلال تأويله للنص التوراتي عقلنة الأحداث المروية نصا ، فهو يعتقد أن التوراة ليست سوى تصور لقصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الجسد ، ففي تأويله للفصل الأول من سفر التكوين يؤكد أن أول ما خلق الله العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلا أرضيا يرمز به لآدم ، ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لها بالحية ، ثم تأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجيء نوح الذي يرمز للعدالة ، ويقع الطوفان للتطهير العام[9].

و على هذا النحو ( التأويل الرمزي للتوراة ) راح فيلون يشرح التوراة ؛ فهو يعتبر النص التوراتي مجموعة من الرموز التي ينبغي تأويلها حتى تنبعث فيها الروح ، أما الغاية من التأويل عند فيلون فهي وسيلة ضرورية يحقق بها أغراضا لها قيمتها لديه ، أو بعبارة أخرى لتتفق النصوص التوراتية مع آرائه الفلسفية في ذات الله وفي الخلق وفي النفس وفي الدين ، وهو يحرص من خلال هذا على جعل الدين اليهودي يحمل صفة العالمية ، لا أن يظل دينا لطائفة خاصة هم بنو إسرائيل ، ويرى ضرورة تأويل النصوص التي تثبت بظاهرها للإله ما لا يليق به من الصفات والأحوال ، كالجسم والكينونة في المكان والكلام بصوت وحروف والندم ، وهو في هذا يقول : " الله لا يأخذه الغضب ولا يندم ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له مكان خاص يقر فيه[10] ، بل إنه يتشدد في التأويل فيرى أن هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريق التأويل المجازي ليسوا أغبياء وحسب ، بل هم أيضا ملحدون[11]؛ وهو بذلك إنما "حاول جاهدا أن يبرهن على عدم التعارض بين الوحي الذي نزل على موسى والأحكام التي جاء بها وبين نظريات أفلاطون وزينون ، وعلى أن المرء لا بد له من الاقتناع بذلك إذا أحسن فهم مقاصد الفيلسوفين[12].

و تعد كتابات ( فيلون ) من مصادر الفكر الغنوصي الباطني ، إذ حاول المزج بين الفكر الديني والفكر الإغريقي[13] ، فقد ظل ( فيلون ) يشرح التوراة على هذا النسق ، بيد أن فلسفته بدت كانعكاس وصدى للفلسفة اليونانية التي كانت سائدة في عصره ، فكان الأمر كما وصفه (ول ديورانت) حين يقول: " لقد أحس فيلون العالم المتضلع في البحوث العقلية بالحاجة إلى صياغة للعقائد اليهودية من جديد كي توائم عقلية اليوناني ذي النزعة الفلسفية.[14]

فقد كانت تأملات ( فيلون اليهودي ) دلالة واضحة جدا على الاتجاه الذي حاول التوفيق بين الحكمة والشريعة ، فهو يبين الاتجاه التوحيدي الذي كان حاضرا بالفعل عند الفلاسفة القدامى ، إلا أن الفلسفة أصبحت أكثر إلهية في تأملاتها ، هذا مع العلم بأن اتجاه ( فيلون ) هذا مرده إلى الدين الذي كان يعتنقه بصورة رئيسية ، إذ أنه كان يؤمن بإله واحد أزلي غير متغير أو متحيز ، شديد الترفع عن عالم الظواهر، كعلة أولى لجميع الكائنات ، وهذه الوحدة يمكن أن تتناسب مع العهد القديم في القدم ، إلا أنها لا يمكن أن تسبقه . أما عقيدة الوجود المطلق كعلة ضرورية لكل ما هو متغير ، والذي يشبه مركز العتلة الذي كان يحتاجه ( أرخميدس ) لتحريك العالم ، فهي التي كانت تميل إليها الفلسفة كلها ، والمدرسة الأفلاطونية بوجه خاص ، ولكن بما أن العلة تتضمن التغير إلى حد ما ، لذلك فإن هذه العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خالقة للعالم مباشرة ، وإنما هي بمثابة المنبع الأزلي فقط لفيض أزلي مستمر تبرز بواسطته قدرة هذه العلة الأولى في خلق الكون وجميع ما يحويه . إن الملامح الأساسية لهذه التعاليم هي: الوحدة المطلقة للعلة الأولى و أزليتها وثباتها ( عدم تغيرها ) وجميع ما هو ضروري لكي يرفعها عن درجة الأشياء البسيطة المعهودة في الإنسان ، ثم الفيض الفعال الذي لا ينقطع والذي هو أزلي كمنبعه ومستمر في الزمان والمكان وهو الذي يسميه ( فيلون ) " الكلمة " (logos) .[15]

ويعلق أوليري على ذلك بأنه وإن اعتبرنا أن هذه النظريات تعبر إلى حد كبير عن نتائج منطقية كان الأفلاطونيون يتقدمون نحوها ، فإن من العجيب حقا ألا يكون لـ ( فيلون ) سوى أثر بسيط جدا وليس من شك أنه كان ثمة اتجاه لاعتبار تعاليمه محاولة لنقل المعاني الأفلاطونية إلى العقيدة اليهودية ، خصوصا وأنه اهتم اهتماما كبيرا بعرض بعرض العهد القديم والدفاع عن اليهودية ، مما جعل تعاليمه لا تستحق الاهتمام الجدي لدى القراء من غير اليهود ، ورغم أن آراءه في الوحدانية وطبيعة الإله هي نفسها التي كانت تميل إليها الأفلاطونية إلا أنها كانت تمثل موقفا يهوديا نابعا من التوحيد ، وبسبب وقوعه تحت التأثير الهلليني اتجه نحو فكرة " الإله –الجسد " لحل إشكال الأفعال الإنسانية المنسوبة إلى الله في العهد القديم ، وللتسليم بالفيض وبحكمة الله التي هي واسطة في الخلق والإلهام ، ولا شك أن (فيلون) و المدرسة الفيلونية لليهودية الهللينية كانت المسؤولة عن عقيدة " الكلمة – logos " التي تبدو في بعض أجزاء العهد الجديد ، والتي تحمل اسم " القديس يوحنا " كما كان له أثره في الفكر اليهودي الذي يظهر في الترجومات ، حيث تصبح الكلمة الفيض الفعال المستمر من العلة الأولى بدلا من " الحكمة الإلهية[16].

و مما سبق يتضح أن النص التوراتي عند فيلون مجموعة من الرموز التي ينبغي تأويلها حتى تنبعث فيها الروح ، اعتمادا على الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، التي يعد ( فيلون ) من أهم أقطابها في الإسكندرية ، وقد قام بشرح رموز التوراة على نسق تلك الفلسفة ، وهو ما جعل مذهبه في التأويل مجرد رجع صدى للفلسفة الأفلاطونية ، ولم يحدد تصورا خاصا للألوهية ، بل إنه يجعل الإله تارة قريبا من الإنسان مساندا له ، وتارة أخرى يتصوره مفارقا للكون ولا تربطه بالإنسان صلة ، إلا إذا ارتقت النفس وتحررت عن ماهيتها المادية، حينئذ تدرك الذات العلوية المتسامية.

ويبدو أن فيلون لم يكن وحيدا في محاولته هذه ، فقد نشأ تراث كامل بين يهود الإسكندرية يهدف إلى التوفيق بين التعاليم التوراتية والتصورات الأفلاطونية الفلسفية ، ويظهر هذا في الترجمة السبعينية للتوراة / العهد القديم ، التي كانت تترجم المفاهيم اليهودية القومية بمفاهيم يونانية عالمية، ومن الأمثلة أيضا على تأثير الفكر الفلسفي اليوناني في الفكر الديني اليهودي مسرحية " حزقيال تراجيكوس" الكاتب المسرحي اليهودي السكندري الذي حاول هو الآخر المزاوجة بين التراثين اليهودي واليوناني وانتهى إلى تصور غنوصي، ففي مسرحيته "الخروج" يرى موسى الإله في رؤياه جالسا على عرشه وعن يمينه رجل، وحينما يدخل موسى يدعوه الإله ليجلس عن يساره ، وقد كان هذا الرجل هو الآدم قدمون أو الأنثروبوس أو الإنسان الأول[17].

أما (موسى بن ميمون) (1135) فقد كانت فلسفته متأثرة إلى حد بعيد بآراء ابن رشد ومواقفه ، حتى عد فيلسوفا إسلاميا[18] ، ومن خلال كتابه " دلالة الحائرين " يناقش ابن ميمون نصوص التوراة انطلاقا من فكر وثقافة إسلامية محضة[19]، وحتى من خلال مناقشته للفلاسفة والحاخامات اليهود ، وهذا راجع إلى تأثره العميق بالفكر الإسلامي الذي نهل منه.

و يعد كتاب ابن ميمون موجها " إلى الذين يقفون مترددين أمام طريق التوفيق بين العلم والفلسفة من جهة وروح الكتاب المقدس من جهة أخرى ، وكانت الأفلاطونية الحديثة ،وخاصة أرسطو ، قد أقاما ، بطريقة منطقية ، توفيقا راسخا بين معرفتين مختلفتين بالجوهر : العلم والشريعة الدينية ، وأصبح ابن ميمون بفضل هذه الطريقة ؛ طريقة تدعيم الإيمان عقليا بواسطة فلسفة أرسطو ، وبفضل اعتناقه لمبدأ أرسطو ، سلف القديس توما . وقد أبرز ابن ميمون المعضلة الأساسية ، معضلة الفلسفة الدينية التي لم يعد باستطاعة القرون الوسطى أن تنتجها[20].

و كذلك أخضع ( ليفناس ) النص التوراتي والمعرفة الدينية المتعلقة به للمحاورة الفلسفية ، لتنفتح عنده الفلسفة على التجربة الدينية كانبثاق للآخر ، غير أن هذا الانبثاق يستحيل تفككا للإمكانية ذاتها ، التي تفقد كل معنى خاص بها ، فمن الصعب أن نجد عند ليفناس أي نوع من الاهتمام بـ " علامات الزمن " ، فالزمان والزمانية الوجودية الأصيلة المميزة للإنسان لا تعدو كونها علامات على أزلية الإله ، الذي يكشف عن نفسه كغيرية جذرية و يدعو إلى قدوم مسؤولية لا يمكن أن تحدد تاريخيا إلا بصورة عرضية[21].

فليس من شك أن الإحالة إلى لفناس ليس مجرد مثال ضمن أمثلة أخرى سقطت في مجال الميتافيزيقا ، فليفناس هو بكل تأكيد الفيلسوف الذي ساهم بقدر واسع في الجهد المبذول من أجل مجاوزة الميتافيزيقا ( التي يسميها الأنطولوجيا ) عبر إعادة اكتشاف الجذور التوراتية للفكر الغربي ، إلى جانب الجذور الإغريقية ، يذكر الميراث التوراتي للفلسفة[22].

ويبدو أن القراءة العقلانية للنص التوراتي من طرف الفلاسفة اليهود إنما كانت تحاول إبعاد شبهة النقص والتحريف عن هذا النص ، باعتماد طرائق التأويل ، ومن ذلك ما ذهب إليه المطران سمعان ا لحصروني ، مطران دمشق ، في كتابه ( تسهيل صعوبات الكتاب المقدس ) إذ يقول في تفسير ما جاء في سفر صموئيل عن عمر شاؤول عندما ملك على بني إسرائيل ، حيث يقول السفر : " كان عمر شاؤول ابن سنة في ملكه وملك

سنتين على إسرائيل[23]، ولتفادي هذا التناقض ذهب المطران إلى أن هذا القول لا يعني أن شاؤول كان ابن سنة بالعمر، بل إنه حين ملك كان بارا وديعا صالحا لا يعرف الغش مثل طفل ابن سنة ، ولما ملك سنتين على إسرائيل دخل الغش في قلبه وصار كبيرا مثل شيخ عارف ، وقال إنه ملك سنتين لا غير أي أنه ما استقام على البرارة والقسط إلا سنتين فقط ، وبعدها دخل في الغش وقلة رضا الله[24].

و في العصور المتأخرة أضحى التأويل ( الهيرمينوطيقا ) محاولة تدشينية لتأويل الكتاب المقدس ، ومن هنا عد الكتاب المقدس عملا – عمل الوحي الإلهي – لا يعرض الأشياء والأمكنة والناس وحسب ، وإنما يعرض أيضا المواقف والخيارات والأفعال ، وفي الوقت الذي يكون فيه الكتاب المقدس عمل الوحي فإنه أيضا كتاب يقرأ و يؤول ، وقد تناول غادامير –مشيرا إلى كتابات شلايرماخر – العلاقة بين الكتاب المقدس ومجمل سياق حياة الإنسان ، وهل يشغل التأويل نفسه ، ببساطة بفهم عمل الوحي الإلهي ؟ وهل يتعين على التأويل أن يكون وصفا لما يسرد في الكتاب المقدس ؟ وهل يصور الكتاب المقدس فهما لتلك الحوادث بذاتها وللآلام التاريخية التي عاناها المسيح ، أو هل يتعين على تأويل الكتاب المقدس أن يكون فهما لمجمل علاقة المؤول بحوادث الكتاب المقدس ؟ والخيار الأخير الذي تتبناه الهيرمينوطيقا بؤرة لاهتمامها ، والهيرمينوطيقا الرومانسية ، مثل تأويل الكتاب المقدس ، لا تنهمك في فهم التأملات التفسيرية للكتاب المقدس فقط ، بل تنهمك في فهم العلاقة بين المؤول والكتاب المقدس ، أي دلالة الكتاب المقدس في حياة المرء عامة ، وفعل تأويله هو إنتاج دلالته في حياة المؤول[25].

ويرى إسرائيل شاحاك أن التأويل – عموما – يتساهل في المسائل المتعلقة بالمعتقدات ، ولكن العكس هو الصحيح بالنسبة للتأويل الشرعي للنصوص المقدسة ، فالتأويل هنا جامد جدا، ولكن على أساس التلمود وليس التوراة نفسها[26]، و " يزعم المدافعون عن اليهودية أن تأويل التوراة الذي يعود أصله إلى الفريسيين (Pharisée) و ثبت في كل الحالات أكبر تحررا من المعنى الحرفي[27].

و يقدم شاحاك نماذج لتأويل اليهود للنص التوراتي والتي خرجت عن معناها الحرفي إلى معاني أخرى ، ولكنها مستمدة أصلا من عمق العقيدة اليهودية ، سواء منها ما تعلق بالوصايا العشر ، أو ما ورد في باقي أسفار التوراة ، كسفر الخروج و التكوين واللاويين والعدد وغيرها[28]، ويخلص في الأخير إلى أنه عندما يقرأ اليهود الأرثوذكس اليوم ( وكل اليهود قبل 1780 ) فهم يقرأون كتابا مختلفا وذو معان مختلفة تماما عن التوراة كما يقرأها غير اليهود أو اليهود غير المتشددين[29]، واللافت هنا أن اليهودية الأرثوذكسية " تعتبر العهد القديم نصا لصيغ غير قابلة للتغيير ، لتلاوتها مزايا عظيمة أما معناها فمحدد في مكان آخر[30].

كما أن اليهود والفكر اليهودي تأثرا تأثرا عميقا بحركة الاستنارة الأوربية ، فقد " كان لليهود بالفعل حركتهم العقلانية الاستنارية، وهي تسمى ( الهسكلاه )[31] وكلمة " هسكلاه "كلمة عبرية تعني فهم"، ولكنها في العصر الحديث تشير إلى الحركة الفكرية اليهودية التي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر والتي نادت بأن يترك اليهود عزلتهم ليخلقوا قيما أخلاقية جديدة تحل محل قيمهم العتيقة البالية، كما دعت إلى تحكيم العقل في كل ما يمت بصلة للتراث اليهودي[32].

و قد حاولت هذه الحركة الفكرية عقلنة التراث اليهودي ووضع المعتقدات الدينية اليهودية في إطار تاريخي ومحاولة التمييز بين ما هو مقدس أزلي وما هو دنيوي زائل، ففكرة الوحي والنبوة التي تسيطر على الوجدان اليهودي عدلت، ورأى الإصلاحيون أن الوحي ليس خالصا صافيا ، بل يختلط بعناصر تاريخية زمنية، وبهذا يصبح اليهود ملزمين بمحاولة فهم هذا الوحي و أن ينفذوا منه ما هو ممكن في لحظتهم التاريخية، وعلى هذا يصبح القانون الإلهي له السلطة والحق فقط طالما كانت أوضاع الحياة التي جاء لمعالجتها مستمرة وعندما تتغير الأوضاع يجب أن ينسخ القانون حتى وإن كان الله صاحبه و مشرعه[33].

بيد أن هذه الحركة تعرضت لنقد ومعارضة شديدين من لدن اليهودية الأورثوذكسية بزعامة الحاخام رفائيل هرش ( 1808- 1888 ) الذي انتقد اليهودية الإصلاحية لأنها تأخذ نقطة ارتكازها، خارج اليهودية، في مبادئ مستعارة من غير اليهود تطبقها على غاية الإنسان وحريته. ثم ينطلق هرش من نقطة ميتافيزيقية لا تقبل المناقشة، وهي أن الله أوحى لموسى بالتوراة فوق جبل سيناء، وهذه بالنسبة لهرش حقيقة لا يمكن مناقشتها أو الجدل فيها، وهي معقولة ثابتة ذات معنى عميق ، فالتوراة – حسبه – هي كلام الله كتبها حرفا حرفا ، قيمها خالدة أزلية تنطبق على كل العصور، ولو لا التوراة لما تحقق وجود إسرائيل كشعب، وعلى الشعب اليهودي اتباع هذا الكتاب المقدس إلى أن يأتيه وحي جديد، وعقل الإنسان ضعيف لا يمكنه أن يخلق من الحكمة ما يفوق حكمة الله، ولذلك نادى هرش بعدم التغيير أو التبديل أو التطوير[34].

كما تعرضت الهسكلاه (أو حركة الاستنارة اليهودية) إلى نقد لاذع من طرف اليهودية المحافظة التي تزعمها زكريا فرانكل (1801- 1875) الذي نادى بأن أي تغيير أو تطوير لليهودية لا بد وأن يكون نابعا من أعماق الروح اليهودية لا من خارجها، وعلى الرغم من أن فرانكل والمحافظين كانوا من المؤمنين بأن التوراة الشفهية على طور سيناء خرافة ابتدعها الربابنة لكي يضيفوا لونا من الحقانية على ما أقامه الإجماع الشعبي، وبالرغم من أنهم رأوا أيضا أن التراث الديني اليهودي ليس مرسلا من الله، إلا أنهم لم يتخذوا موقفا نقديا أو متحررا من التوراة أو التراث اليهودي، لأن كليهما تعبير عن روح الشعب اليهودي وعبقريته، ولذلك يؤمن المحافظون بالقانون اليهودي دائم التطور، ولكن هذا التطور لا بد وأن يكون متسقا مع منطق اليهودية نفسها وأن تظل الأشكال المختلفة المتغيرة تعبيرا عن عبقريتها؛ وقد اقترح المحافظون، وبالذات سلومون شختر –الحاخام الصهيوني– (1848 – 1915)، أنه لابد من ترك الأمور كلية في أيدي أقلية من رجال الدين يقررون ويفسرون القانون، يجب أن يقوم متكلمون يمثلون الشعب اليهودي وينطقون باسم إجماعه[35].

فالتأويل إذن في الثقافة الدينية اليهودية لا يعني خضوع العقل لسلطة النص ولا خضوع النص لسلطة العقل وإنما يعني خضوع النص والعقل معا لسلطة قدسية الكينونة والتاريخ والشعب (الوجود المقدس للشعب المقدس)، وكل ما لا يخضع لهذه السلطة القدسية التي تجسد الرغبة الإلهية فلا يمكن الوثوق به أو الركون إليه، فالتأويل ينبع من عمق هذا الوجود ولا يمكن أن يخضع النص التوراتي لوافد خارجي عن الثقافة اليهودية وعن الكينونة اليهودية في حد ذاتها.

## الهوامش والإحالات:


1) محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص 38.

2) المرجع نفسه ، ص 38-39.
3) من هذه الآيات: المائدة / 13 و 15. البقرة / 79. آل عمران / 78... و كذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إن بني إسرائيل كتبوا كتابا فاتبعوه وتركوا التوراة ". للتفصيل راجع :
- موريس بوكاي : التوراة والإنجيل والقرآن والعلم ، ترجمة الشيخ حسن خالد ، المكتب الإسلامي ، بيروت – دمشق ، ط03 ، 1411هـ / 1990م.
- شايف عكاشة : الدين في ضوء العلم ، قراءة في القرآن والإنجيل والتوراة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1998.
- أحمد الطاهر سحري : البحوث التاريخية وإشكالية مضمون التوراة ، مطبعة سيبوس ، الجزائر ، د.ط ، د.ت.
4) يورغان هابرماس : الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ، ترجمة : نظير جاهل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط01 ، 1995 ، ص 31-32.
5) المرجع السابق ، ص 35.
6) باسمة كيال: أصل الإنسان وسر الوجود، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط01، 1983، ص 62.
7) داود عبد العفو سنقراط: جذور الفكر اليهودي، دار الثقافة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 89-90.
8) باسمة كيال : أصل الإنسان وسر الوجود ، ص 62.
9) راجع : المرجع نفسه ، ص 61.
10) المرجع السابق ، ص 62.
11) المرجع نفسه ، ص 62.
12) شارل جينيبير : المسيحية ، نشأتها وتطورها ، ترجمة : عبد الحليم محمود ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، د.ط ، د.ت ، ص 59-60.
13) راجع : عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، م05 ، القاهرة ، 1999 ، ص 20.
14) ول ديورانت : قصة الحضارة ، ترجمة زكي نجيب محمود ، دار الجيل ، بيروت ، 1988.
15) أنظر : دي لاسي أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، نقله إلى العربية وعلق عليه : إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د.ط ، د.ت ، ص 17-18.
16) راجع : المرجع نفسه ، ص 18.
17) عبد الوهاب المسيري : الموسوعة 20/5.
18) ينظر : مقدمة الشيخ مصطفى عبد الرزاق لكتاب : إسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته ، القاهرة ، 1936.
19) راجع : موسى بن ميمون : دلالة الحائرين ، تقديم : حسين أتاي ، مكتبة الثقافة الدينية ، مصر ، د.ط ،د.ت.
- وكذلك : موسى بن ميمون : المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم ، صحح الكتاب وقدم له : محمد زاهر الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر 1413هـ/1993م.
20) بيير دو كاسيه : الفلسفات الكبرى ، ترجمة : جورج يونس ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط02 ، 1977 ، ص 79.
21) جياني فاتيمو : أثر الأثر ، ندوة كابري : الدين في عالمنا ، بإشراف جاك دريدا و جياني فاتيمو ، ترجمة محمد الهلالي و حسن العمراني ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 01 ، 2004 ، ص 88.
22) المرجع السابق ، ص 88.
23) سفر صموئل 1 : 13.
24) منذر السقار : هل العهد القديم كلمة الله ، سلسلة الهدى والنور ، مكة المكرمة ، المملكة العربية السعودية ، 1432 هـ ، ص 95.
25) أنظر : نصيات ، ص 32 وما بعدها .

26) إسرائيل شاحاك : التاريخ اليهودي والديانة اليهودية ، ص 58.
27) المرجع نفسه ، ص 59.
28) أنظر المرجع نفسه ، ص ص 59-61.
29) المرجع نفسه ، ص 61.
30) المرجع نفسه ، ص 61.
31) الهسكلاه: عبد الوهاب المسيري: نهاية التاريخ، دراسة في بنية الفكر الصهيوني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، حزيران (يونيو)، 979 ، ص 31.
32) المرجع نفسه، ص 07.
33) المرجع نفسه، ص 12. و كذلك: إسماعيل راجي الفاروقي : الملل المعاصرة في الدين اليهودي ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، 1967، ص 5
34) عبد الوهاب المسيري : نهاية التاريخ ، ص 17-18.
35) المرجع نفسه ، ص 18-19.